

# Akteur im Hintergrund. Anmerkungen zur Anwesenheit der Erzählfigur „Gott“ in der lukanischen Kindheitserzählung

*Karl Matthias Schmidt*

Die thematische Auseinandersetzung mit der Erzählfigur „Gott“ in der lukanischen Kindheitserzählung ließe sich in unterschiedlicher Hinsicht konkretisieren.<sup>1</sup> Man könnte sich mit der Charakterisierung der Figur befassen oder mit den Beziehungen, in denen diese zu anderen Erzählfiguren steht. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich dagegen auf die Frage nach der Anwesenheit der Figur in der Erzählung, und das auch derart eingeschränkt, dass lediglich die erste Erzählung und demnach „diegetische oder intradiegetische Ereignisse“<sup>2</sup> behandelt werden.

Zunächst soll kurz die unmittelbare Präsenz der Erzählfigur „Gott“ im lukanischen Erzählwerk skizziert werden (1). Im Anschluss daran werden zwei Weisen der Präsenz Gottes in der Kindheitserzählung in den Blick genommen, nämlich die Anwesenheit durch Boten (2) und die Präsenz im Heiligen Geist (3). In Jesus ist der Vater zwar seit der Empfängnis durch den Geist zugegen, er agiert aber erst ab der Taufe durch den Sohn, weshalb der Horizont am Ende des Beitrags über die Grenzen der Kindheitserzählung hinaus erweitert werden soll (4). Kurze Seitenblicke auf das Doppelwerk insgesamt sind dabei unerlässlich, um eine erste Vorstellung von der Anlage der besprochenen Erzählfiguren zu gewinnen.

Im Ergebnis wird sich zeigen, dass Gott in der Kindheitserzählung nur durch Agenten auf den Erzählverlauf Einfluss nimmt, und zwar nur durch Boten und im Geist, nicht aber durch den Sohn in seiner Rolle als Akteur, der erst durch die Taufe zum Agenten Gottes wird.

---

1 Wenn im Folgenden von „Gott“ die Rede ist, wird unabhängig von der möglichen Göttlichkeit anderer Erzählfiguren Gott, der Vater, bezeichnet. Bei Bezugnahmen auf neutestamentliche Texte wird in der Regel ein Äquivalent zum jeweiligen griechischen Begriff verwendet. Alttestamentliche Stellenangaben beziehen sich jeweils auf den Text der Septuaginta.

2 Genette, *Erzählung*, 163. Zugrunde gelegt ist im Folgenden Genettes Begrifflichkeit, der zufolge „auf einer ersten Ebene“ die Narration des extradiegetischen Erzählers angesiedelt ist, mit der dieser „diegetische oder intradiegetische Ereignisse“ schildert, die Bestandteil einer „ersten Erzählung“ (ebd.) sind.

## 1. Die Erzählfigur „Gott“

Eine Erzählfigur ist jedweder abgegrenzte Erzählgegenstand, der sich innerhalb einer Erzählung tatsächlich oder scheinbar aus sich heraus verändert und dadurch für die Ereignisfolge der Erzählung maßgebliche Bedeutung gewinnt. Dabei können die Grenzen der Figur konturierter oder weniger konturiert sein. Erlangt die Veränderung eines Erzählgegenstandes aus sich heraus keine maßgebliche Bedeutung für die Erzählung, gehört dieser Gegenstand zum Schauplatz und stellt keine Erzählfigur dar.<sup>3</sup>

Eine Erzählfigur ist, was die Erzählung zu einer Erzählfigur macht. Der Ausdruck „maßgebliche Bedeutung“ signalisiert jedoch zugleich, dass die Identifizierung eines Erzählgegenstandes als Erzählfigur auch von unserer Zuweisung abhängt. Eine Erzählfigur ist, was wir als Erzählfigur wahrnehmen. Ein Erzählgegenstand fungiert dabei in Relation zu einem bestimmten Erzählkosmos und innerhalb der jeweiligen Erzählung in Relation zu einer bestimmten Erzählebene als Erzählfigur.<sup>4</sup>

Die jeweilige Erzählung kann alles durch Personifikation zu einer Erzählfigur machen. Auch Erzählgegenstände, deren Äquivalente im kulturellen Deutungsrahmen als leblos aufgefasst werden und denen in der realen Welt folglich nicht die Eigenschaft, sich aus sich heraus zu verändern, zugeschrieben wird, können Erzählfiguren sein. Für die Rezeption der Erzählfiguren ist zunächst das Verhältnis der Erzählgegenstände zu den äquivalenten Entitäten sowie zu analogen Entitäten, die in der Realität begegnen, von Bedeutung, weil dieses Verhältnis die kulturellen Vorgaben der Erzählproduktion sowie den erwarteten Rezeptionshorizont und damit mittelbar wiederum die Erzählproduktion bestimmt. Alle anderen Eigenschaften müssen von der Erzählung gesetzt werden.

---

3 Diese Definition umfasst auch etwa Tiere und Pflanzen und erweist sich für den vorliegenden Beitrag als hilfreich, um die Auseinandersetzung mit der Erzählfigur „Gott“ nicht zu sehr auf die unzweifelhaft vorhandene anthropomorphe Anlage der Figur zu lenken. Zu Definition und Beschreibung von Figuren vgl. Jannidis, *Figur*, 101–120, 151–235; Eder, *Figuren*; Eder / Jannidis / Schneider, *Characters*, besonders 6–10, sowie Eder, *Gottesdarstellung*, im vorliegenden Band.

4 Im Fall der Metalepse können Erzählgegenstände auch in Relation zu mehreren Erzählebenen als Figuren fungieren, vgl. Genette, *Erzählung*, 167–169. Zu diesem und vergleichbaren Phänomenen in der antiken Literatur vgl. Eisen / von Möllendorff (Hrsg.), *Grenze*.

## 1.1 Akteure und Agenten

Im lukanischen Doppelwerk ist Gott als lebendiges Wesen verstanden, das sich aus sich heraus verändert – zum Beispiel von einem Wesen, das einen Boten nicht gesandt hat, zu einem Wesen, das einen Boten gesandt hat – und für die Handlung Bedeutung gewinnt. Darüber hinaus ist Gott in der Erzählung gegenüber anderen Erzählgegenständen abgegrenzt, obschon der Handlungsspielraum der Figur innerhalb der Erzählung optional unbegrenzt ist (Lk 1,37; 18,27).<sup>5</sup> Gott ist folglich eine Erzählfigur, deren potentiell unbegrenzter Handlungsspielraum nicht ausgefüllt wird, vielmehr verbleibt anderen Figuren ein eigener Handlungsspielraum.

Die Erzählfigur  $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  („Gott“) ist im Doppelwerk zwar grundsätzlich derart umgrenzt begriffen, dass sie als Akteur<sup>6</sup> im unmittelbaren Gegenüber zu anderen Figuren agieren könnte. Soweit es ihr Auftreten in der erzählten Welt betrifft, wird sie allerdings als weitgehend abwesender Gott dargestellt, der innerhalb der Erzählung nicht unmittelbar mit anderen Figuren interagiert.

Es gibt zwar keinen Ort innerhalb der erzählten Welt, an dem Gott abwesend wäre, und keine Zeit, zu der er nicht existent wäre, zugleich bleibt er im Doppelwerk aber in aller Regel insofern der in der Welt Nicht-Anwesende, als er innerhalb der Figurenwelt nicht unmittelbar als Akteur in Erscheinung tritt. Es kommt nur im Einzelfall zu topographischen Konkretisierungen Gottes.

Dennoch ist  $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  in der Erzählung anwesend. Er begegnet etwa in Reden der Erzählfiguren. Diese Anwesenheit besteht unmittelbar aber nur auf der metadiegetischen Erzählebene der diegetischen Erzählinstanz, auf der Geschichten von Erzählfiguren erzählt werden, die der Erzählfigur „Gott“ in ihrer Erzählung je eigene Züge verleihen können. Nur mittelbar ist Gott auch durch diese Erzählung in der ersten Erzählung der extradiegetischen Erzählinstanz zugegen, die durch ihr Erzählen die jeweiligen Erzählfiguren und deren Erzählungen erschafft.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. auch Blumenthal, Erlass, 17.

<sup>6</sup> Als „Akteur“ wird im Folgenden eine Figur bezeichnet, wenn sie innerhalb einer Erzählsequenz durch ihre Veränderung aus sich heraus maßgebliche Bedeutung für die Ereignisfolge gewinnt. Ein Erzählgegenstand ist in einer Erzählsequenz auch dann eine Figur, wenn sie in dieser Sequenz nicht agiert, Akteur ist er nur, wenn die Figur agiert.

<sup>7</sup> Zur Unterscheidung der Erzählebenen vgl. Genette, *Erzählung*, 162–163. Das Verhältnis zwischen der Erzählung erster Ordnung und den Erzählungen höherer Ordnung kann im Rahmen dieses Beitrags so wenig behandelt werden wie die Anwesenheit der Erzählfigur „Gott“ in den Erzählungen höherer Ordnung. Gleichwohl werden im Folgenden Belege aus den Erzählungen höherer Ordnung ange-

Daraus folgt nicht, dass Gott auf die in der Erzählung erster Ordnung erzählten Geschehnisse keinen Einfluss nehmen würde. Aber dort, wo beides zusammengedacht werden soll, die topographische Abwesenheit innerhalb der Ereignisfolge, trotz der grundsätzlich vorausgesetzten immerwährenden Anwesenheit, und die Einflussnahme auf die erzählten Geschehnisse, wird das Handeln Gottes im Gegenüber zur Welt respektive innerhalb der Welt als vermitteltes Agieren beschrieben. An dieser Stelle kommen Agenten oder andere Vermittlungsinstanzen wie Botschaften ins Spiel.

Als „Agenten“ werden im Folgenden Erzählfiguren bezeichnet, die für einen Dritten und gegebenenfalls auch im Namen eines Dritten eine Handlung vollziehen. Die Eigenständigkeit eines Agenten kann unterschiedlich stark ausgeprägt sein. Ein Anwalt vor Gericht agiert aufgrund eines Mandates, baut die Verteidigung aber gemäß dem eigenen Wissen und der eigenen Erfahrung auf. Ein guter Bote übermittelt dagegen genau das, was ihm aufgetragen wurde. Auch in solch einem Fall ist es sinnvoll, den Agenten als Figur und nicht als eine Art Marionette des Akteurs im Hintergrund zu beschreiben. Bei der Analyse dieser Figuren wird man jedoch berücksichtigen müssen, dass sie nicht völlig eigenständig agieren. Entsprechend sind topographisch abwesende Figuren, die nicht unmittelbar innerhalb einer Erzählung agieren, gleichwohl für die Handlung relevante Erzählfiguren und spielen somit als Akteure eine Rolle.

## 1.2 Fehlende topographische Konkretisierungen der Erzählfigur „Gott“

Während die Erzählfigur „Gott“ im lukanischen Doppelwerk vergleichsweise häufig in Reden der Erzählfiguren vorkommt, die bestimmte Geschehnisse interpretierend in Relation zur Wirksamkeit Gottes setzen, spielt sie in der Erzählung der extradiegetischen Erzählinstanz als Akteur, der unmittelbar auf die Handlung oder andere Erzählfiguren Einfluss nimmt, unter Absehung des *passivum divinum* kaum eine Rolle,<sup>8</sup> und zwar innerhalb wie außerhalb der Kindheits Erzählung. In den beiden Vorworten, mit denen der Evangelist seinen historiographischen Ansatz vorstellt, findet Gott keine Erwähnung.

---

führt, wo der jeweilige diegetische Erzähler als zuverlässiger Erzähler eingestuft wird, vgl. Eisen, Gott, im vorliegenden Band.

<sup>8</sup> Vgl. auch Blumenthal, Kontinuität, 245–248. In der Kindheits Erzählung lassen sich die außerhalb der Figurenrede für ein *passivum divinum* in Frage kommenden Verbformen meist nicht eindeutig ὁ θεός zuordnen (Lk 1,41.64.67.80; 2,40). Zu Lk 1,26 s. u.

Die Figur „Gott“ begegnet im Verlauf der Erzählung zum ersten Mal in Lk 1,6: Elisabet und Zacharias waren gerecht ἐναντίον τοῦ θεοῦ („vor Gott“), denn sie wandelten ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαίωμασιν τοῦ κυρίου („in allen Geboten und Rechtssätzen des Herrn“).<sup>9</sup> Bereits hier wird deutlich, dass der Erzähler ὁ θεός als abgegrenzte Erzählfigur im Gegenüber zu anderen Figuren begreift. Das zeigt sich ähnlich beim Blick auf Zacharias' priesterlichen Dienst ἐναντι τοῦ θεοῦ („vor Gott“, Lk 1,8). Trotz dieses Gegenübers tritt Gott jedoch nicht selbst auf den Plan.

In Lk 1,58 wird das große Erbarmen angesprochen, das der Herr der schwangeren Elisabet erwies. Dabei handelt es sich allerdings um eine indirekte Form „narrativisierter“ oder „erzählter“ Rede,<sup>10</sup> die eine weitere Erzählebene impliziert: Der extradiegetische Erzähler berichtet, welche bereits gedeutete Geburts-Botschaft die Nachbarn und Verwandten der Elisabet von ihr oder ihrem Mann vernahmen. Indirekt wird folglich die Erzählung der Erzählfiguren erzählt. In Lk 2,22 schließlich treten die Eltern Jesu in Jerusalem vor den Herrn, der aber passiv bleibt.

Weder in den Zuordnungen verschiedener Erzählgegenstände zu Gott, wie etwa in der Wendung εἰς τὸν ναὸν τοῦ κυρίου („in den Tempel des Herrn“, Lk 1,9, vgl. auch 2,23.24.26.39), zu denen syntaktisch auch der ἄγγελος κυρίου („Bote des Herrn“, Lk 1,11; 2,9) zu zählen ist, noch in den Notizen, denen zufolge eine der Figuren Gott lobt oder preist (Lk 1,64; 2,13.20.28.38), oder in den Hinweisen auf das Handeln der Menschen vor Gott (Lk 1,6.8) wird deutlich, dass die Erzählfigur „Gott“ agiert. Innerhalb der Kindheits Erzählung finden sich die einzigen direkten Verweise des extradiegetischen Erzählers auf das Handeln Gottes in Lk 1,26 sowie in den summarischen Notizen in 2,40 und 2,52, in denen das Verhältnis zwischen Gott und Jesus bestimmt wird. Aber auch dieses Verhältnis wird als durch χάρις („Gnade“) vermittelte Relation beschrieben. Lk 1,26–27 vermerkt lediglich die Beauftragung eines Agenten, Gott wirkt gerade nicht im unmittelbaren Gegenüber zu Menschen.<sup>11</sup>

9 Vgl. auch Blumenthal, *Kontinuität*, 243. Die angegebene Herkunft der Gebote wird nicht in Frage gestellt, sie stammen folglich von Gott und sind den Menschen einst mitgeteilt worden. Dennoch fungiert Gott nicht als Akteur.

10 Vgl. Genette, *Erzählung*, 122; zu Lk 1,58 auch Blumenthal, *Kontinuität*, 248–249.

11 Fraglich ist, ob ἀπὸ τοῦ θεοῦ das Agens beschreibt. Während ἀπὸ im Doppelwerk beim passivischen Infinitiv (Lk 8,43; 9,22; 17,25; Apg 12,20) und beim passivischen Partizip (Apg 2,22; 4,36; 20,9) bisweilen das Agens kennzeichnet, ist es beim finiten Verb (Apg 15,4) im Vergleich zu ὑπὸ selten. In Lk 1,26 bezeichnet ἀπὸ möglicherweise nur die Herkunft des Gesandten im Gegenüber zum Ziel (ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πόλιν, „von Gott in eine Stadt“, vgl. Apg 1,11). Semantisch ist der Unterschied zwischen der Bezeichnung des Sendenden (Apg 10,17; 13,4, vgl. auch 15,3) und der Bezeichnung desjenigen, von dem der Gesandte ausgeht, zwar gering, zumal

Diese Zurückhaltung fügt sich stimmig in das Doppelwerk ein. Wenn es in Lk 3,2 heißt, dass das Wort Gottes an Johannes erging, kommt der Einfluss der Erzählfigur Gottes auf die Geschehnisse der Menschen zur Sprache, als aktiv Handelnder tritt die Figur aber nicht auf. Die Botenformel ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην („es erging das Wort Gottes an Johannes“, Lk 3,2, vgl. Jer 1,1) lässt zwar erkennen, dass sich Gott dem Täufer offenbarte, dabei wird aber wiederum kein konkretes Agieren Gottes, sondern das vermittelnde Ergebnis seines Handelns beschrieben.

Einen Sonderfall bilden im Lukasevangelium lediglich die beiden aus dem Markusevangelium übernommenen Himmelsstimmen (Lk 3,22; 9,35, vgl. Mk 1,11; 9,7), deren Wortlaut im Kontext erkennen lässt, dass Gott spricht. Dieses Eingreifen Gottes zieht aber keine unmittelbaren Folgen nach sich (Lk 9,36). Anders verhält es sich bei der Himmelsstimme in Apg 10,13.15, bei der es sich ebenfalls um die Stimme Gottes handeln dürfte (vgl. Apg 10,28.34), weil die Beteiligung eines Agenten nicht markiert ist. Gott greift durch ein ὄραμα („Geschautes“, Apg 10,17.19; 11,5) dort selbst ein, wo die Heidenintegration gegenüber Juden legitimiert werden soll. So unmittelbar wie im Gleichnis (vgl. Lk 12,20) oder im Referat der Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Schrift (Apg 7,6–7) spricht die Erzählfigur „Gott“ innerhalb der Erzählung erster Ordnung jedoch nicht.

Vom Erklingen der Himmelsstimmen abgesehen greift Gott nicht unmittelbar in die Geschehnisse der Menschen ein. Der extradiegetische Erzähler notiert, dass das Wort Gottes wuchs oder verbreitet wurde (Apg 12,24; 13,49). An verschiedenen Stellen berichtet er in erzählter Rede, wie Ereignisse von den Figuren als Handeln Gottes gedeutet werden (Apg 14,27; 15,4.12; 21,19). Auch der direkten Rede einer zuverlässigen Erzählfigur kommt bei der Beschreibung des handelnden Gottes Bedeutung zu, etwa wenn Jesus feststellt, der Vater habe Zeiten und Fristen festgesetzt (Apg 1,7). Aber ein unmittelbares Agieren Gottes sucht man über weite Strecken vergeblich.<sup>12</sup>

Auffällig sind dagegen Episoden, in denen man einen Hinweis auf Gottes Eingreifen geradezu vermisst. Judas' Ende wird nicht auf Gott zurückgeführt (Apg 1,18–20). Das Losverfahren in Apg 1,24–26 setzt offenbar ein Votum Gottes voraus, der in Apg 1,24 als κύριε καρδιογνώστης („Herr, Herzenskenner“) angesprochen sein dürfte (vgl. Apg 15,8). Als Akteur wird Gott aber nicht erwähnt. Das ist umso bemerkenswerter, als das Wirken des

---

ἀπεστάλη ein *passivum divinum* darstellt, wenn mit ἀπό nicht das Agens bezeichnet wird. Die Sendung durch Gott ist aber lediglich impliziert, sie wird nicht ausdrücklich von ihm ausgesagt. Vgl. zum Problem auch Blumenthal, *Kontinuität*, 247, inkl. Anm. 52, 54, und Wolter, *Lukasevangelium*, 86.

12 So auch Marguerat, *God*, 163–165, für die Apostelgeschichte.

erhöhten Christus mehrfach als unmittelbares Eingreifen beschrieben wird (Apg 2,47; 9,4.10; 14,3; 18,9; 23,11, vgl. außerdem etwa Apg 13,11). Apg 19,11 bildet eine Ausnahme, denn hier handelt Gott zwar, ausdrücklich wird aber betont, dass er durch eine andere Erzählfigur handelt: *Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου* („nicht gewöhnliche Wunder tat Gott durch die Hände des Paulus“).

## 2. Die Anwesenheit Gottes durch Boten

Neben Menschen und ὁ θεός gehören im Doppelwerk zu den Figuren der Erzählung erster Ordnung ἄγγελοι („Boten / Engel“). Auch die ἄγγελοι Gottes treten als Figuren auf, die sich aus sich heraus verändern und nicht gänzlich fremdbestimmt sind, obschon sie im Auftrag eines Dritten agieren. Denn im kulturellen Deutungsrahmen des Evangelisten und seiner Leser hatten Boten Gottes die Möglichkeit, von Gott abzufallen und mindestens scheinbar ihrer eigenen Wege zu gehen. Aber selbst wenn sie in der lukanischen Erzählung gänzlich durch den Willen Gottes determiniert wären, würden sie doch Erzählfiguren darstellen. Sie würden sich nämlich dem Anschein nach aus sich heraus verändern. Als klar abgegrenzte Erzählgegenstände können sie zu einem Gegenüber für andere Erzählfiguren werden. Ihr Auftreten, ihre Abgänge, ihre Dialoge mit anderen Figuren und dergleichen sind zudem relevant für die Handlung.

In der Kindheits Erzählung ist es zunächst ein Bote, durch den Gott die Ereignisfolge verändert und Einfluss auf Geschehnisse anderer Erzählfiguren nimmt. Schon die Bezeichnung als ἄγγελος κυρίου („Bote des Herrn“), unter der Gabriel in Lk 1,11 eingeführt wird, lässt erkennen, dass dieser Bote im Auftrag Gottes handelt. Denn ein Abfall des ἄγγελος κυρίου müsste eigens thematisiert werden, wo er nicht vom kulturellen Wissen vorgegeben ist. Im Wort des Boten erklingt das Wort Gottes. Was ein ἄγγελος κυρίου (Lk 2,9) in Lk 2,10–12 verkündet, wird von den Hirten in Lk 2,15 daher als ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν („das, was der Herr bekannt gemacht hat“) aufgefasst.

Die Sendung Gabriels wird in Lk 1,19.26 eigens thematisiert. Gott spricht durch Boten.<sup>13</sup> Der Erzähler unterstreicht das, indem er den Boten in Lk 1,19 als ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ („der Stehende vor Gott“)

<sup>13</sup> Vgl. auch etwa García Serrano, *Presentation*, 248–249. Wie selbstverständlich die Gegenwart Gottes durch Boten für das Erzählwerk ist, zeigt sich in der Rede des Stephanus, die einen Boten bei der Gesetzgebung am Sinai annimmt (Apg 7,38.53, vgl. Jos., ant. 15,1). Vgl. auch Apg 7,30.35, dazu Ex 3,2.

beschreibt und so die durch den Agenten vermittelte Kommunikation zwischen Gott und Zacharias andeutet. Denn da der ἄγγελος κυρίου, der vor Gott steht, zugleich bei Zacharias am Rauchopferaltar steht (ἔστως ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος, Lk 1,11), kann er anstelle Gottes reden und verkünden, wozu er von Gott als Bote gesandt wurde. Für den im Kulturraum des Evangelisten sozialisierten Leser war auch in Lk 1,11 unmissverständlich, dass im Handeln Gabriels mittelbar Gott handelte.<sup>14</sup>

Zacharias zweifelt die Zusage Gottes an, indem er der Mitteilung des Boten angesichts des fortgeschrittenen eigenen Alters und der Lebensjahre seiner Frau misstraut und Beweise fordert; κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο („woran werde ich dies erkennen?“, Lk 1,18), fragt er. Gabriel reagiert auf diese Nachfrage mit dem rügenden Hinweis, dass er vor Gott stehe (Lk 1,19). Zacharias kommuniziert durch den Boten mit Gott, weshalb Skepsis unangemessen ist. Aufgrund des ungebührlichen Betragens wird dem Zweifler vorübergehend seine Sprache genommen, sodass er mit seiner Umwelt nur eingeschränkt kommunizieren kann. Derjenige, der im Reden des Gesandten nicht die Worte Gottes erkennt (ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ, Lk 1,19), soll selbst nicht mehr reden (μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, Lk 1,20), weil er nicht als Zeuge des Gesandten auftreten kann.<sup>15</sup>

Aufgehoben wird die Verstummung erst, als Zacharias den vom Boten vorgegebenen (καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην, Lk 1,13) und von seiner Frau bereits verkündeten Namen (κληθήσεται Ἰωάννης, Lk 1,60) schriftlich bestätigt (Ἰωάννης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ, Lk 1,63). Ab diesem Moment kann der Zweifler wieder sprechen (καὶ ἐλάλει, Lk 1,64), denn am achten Tag nach der Geburt hat sich somit ereignet (ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, Lk 1,59), was zuvor vom Boten vorausgesagt gesagt worden war (ἄχρι τῆς ἡμέρας γένηται ταῦτα, Lk 1,20).

Unterstrichen wird das Fehlverhalten des Mannes, der im Tempel – der Domäne der Männer (präziser: der Priester) – agiert, durch die Reaktion einer Frau, deren Jungfrauengeburt in Kontrast zur Geburt in hohem Alter steht. Zu Recht ist immer wieder vermerkt worden, dass die Begegnungen Gabriels mit Zacharias und Maria parallel und zugleich antithetisch kon-

---

14 Blumenthal, *Kontinuität*, 247–248 (vgl. auch Blumenthal, *Erläss*, 17–18), betont in diesem Zusammenhang den Unterschied zwischen Erzähler- und Figurenstimme angesichts der parallelen und lediglich variierten Darstellungen der beiden Verkündigungen zu stark. Aufgrund der antithetischen Gegenüberstellung ist es sinnvoll, in Lk 1,26 daran zu erinnern, dass Gabriel von Gott kommt. Dadurch wird der Bote in Lk 1,19 zugleich als zuverlässiger Erzähler erwiesen. Eine „Akzentsetzung“ (Blumenthal, *Kontinuität*, 255) muss also nicht den Neuanfang betonen. Fraglich bleibt auch, ob sich die Kontinuität zur Geschichte Israels vorrangig in der *histoire* manifestiert (vgl. ebd. 242–244, 254–255).

15 Vgl. auch Taschl-Erber, *Erinnerung*, 239–240.



struiert sind.<sup>16</sup> Das zeigt nicht zuletzt die Reaktion auf die Verkündigung einer Geburt, die offenbar als kontrastierendes Wortspiel realisiert ist, das auf der semantischen Breite des Begriffs γινώσκω basiert. Maria sagt nicht κατὰ τί γινώσομαι τοῦτο („woran werde ich dies erkennen?“, Lk 1,18), sondern πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω („wie wird dieses sein, weil ich keinen Mann erkenne?“, Lk 1,34). Sie verlangt keine Beweise für das Verkündete, sondern fragt nur, wie es vor sich gehen soll, eine berechnete Nachfrage angesichts ihrer Lebensumstände. Die Kommunikation mit Gott über den Boten gelingt.<sup>17</sup> Mit οὐκ ἀδυνατήσῃ παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα („denn nicht kraftlos wird jedes Wort von Gott sein“, Lk 1,37) adaptiert der Text die Reaktion Gottes auf Saras Lachen (μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τοῦ θεοῦ ῥῆμα, Gen 18,14: „nicht kraftlos ist ein Wort von Gott“). Im Gegensatz zu Zacharias unterscheidet sich Maria von der zweifelnden Sara.

Die Empfängnis des Täufers erfolgte trotz des fehlenden Glaubens des Kindsvaters, weil Gottes Wort kein kraftloses Wort ist (Lk 1,37). Es ist Gottes durch den Boten verkündete Wort, das wirksam wird, wenn es zu einer unerwarteten Empfängnis kommt, folglich wird Gottes Handeln im Wort wirksam. Indem Maria Gabriels Hinweis auf Gottes ermöglichendes Wort in Lk 1,37 zunächst mit ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου („siehe, die Magd des Herrn“, Lk 1,38) beantwortet, macht sie deutlich, dass sie unmittelbar mit Gabriel spricht.<sup>18</sup> Wenn sie jedoch anfügt γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου („mir

16 Vgl. etwa Brown, *Birth*, 292–298; Taschl-Erber, *Erinnerung*, 240–243, und Verheyden, *Difference*, 154–156. Die Gegenüberstellung von Zacharias und Elisabet spielt dagegen allenfalls eine untergeordnete Rolle, vgl. dazu Nassauer, *Gegenwart*, 83–84.

17 Mittelbar erinnert der Text die Leser zugleich an die aufgrund des Zweifels gescheiterte Verständigung mit Zacharias, indem er in Lk 1,36 auf die scheinbare Unfruchtbarkeit Elisabets und ihre Schwangerschaft (vgl. Lk 1,7.24) verweist. Lk 1,36 bietet damit ein Beispiel dafür, dass die Erzählerstimme hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit nicht durchgängig privilegiert ist. Denn die Aussage ἦν ἡ Ἐλισάβετ στειρά („Elisabet war unfruchtbar“, Lk 1,7) ist wörtlich genommen nicht korrekt, weil der Text nicht sagen will, dass Elisabet zunächst unfruchtbar war und diese Unfruchtbarkeit beseitigt wurde. Die zuverlässige Figurenrede τῆ καλουμένη στειρά („der unfruchtbar Genannten“) in Lk 1,36 legt vielmehr nahe, dass Elisabet streng genommen nie unfruchtbar war. Der Grund für die Aussage der Erzählerstimme ist freilich in der Anspielung auf das ἦν Σάρα στειρά („Sara war unfruchtbar“) in Gen 11,30 zu suchen. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Aussage ἦν ἡ Ἐλισάβετ στειρά eine andere Funktion, weshalb die Erzählerstimme nicht unzuverlässig ist. Der gesamte Zusammenhang erschließt sich aber erst in Lk 1,36.

18 Denkbar wäre auch, dass Maria Gott selbst in der dritten Person anspricht (vgl. aber 1 Sam 1,18: εὔρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου, „deine Magd hat Gnade gefunden in deinen Augen“). Dann würde sie durch den Boten als Medium sprechen.

geschehe gemäß deinem Wort“), gibt sie zu erkennen, dass ihr im ῥῆμα („Wort“) des angesprochenen Boten das wirksame ῥῆμα Gottes entgegenkommt (vgl. Lk 1,45: λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου, „den zu ihr vom Herrn gesprochenen [Worten]“), demgemäß es ihr ergehen soll.

Die Wirksamkeit des Gotteswortes ist, wie Lk 1,36–37 zeigt, nicht abhängig von der Zustimmung der Menschen, es setzt sich auch dort durch, wo es nicht angenommen wird (γένηται ταῦτα, Lk 1,20: „dies geschieht“), wengleich die Empfängnis des Sohnes dem Wunsch und Gebet Zacharias' entsprach (Lk 1,13). Auch im Fall Jesu ist die Empfängnis nicht abhängig von der Zustimmung Marias.<sup>19</sup> Dennoch hebt sich Maria positiv von Zacharias ab, der im Handeln des Agenten Gabriel nicht das Handeln des verlässlichen Akteurs „Gott“ erblicken konnte, indem sie sich Gottes wirksamem Wort ausdrücklich unterordnet (γένοιτό μοι, „mir geschehe“, Lk 1,38).

Akzentuiert wird der Kontrast der beiden Gesprächspartner des Boten insbesondere durch das Verb πιστεύω (glauben), das in der Kindheitserzählung überhaupt nur zweimal Verwendung findet. In Lk 1,20 wirft Gabriel Zacharias vor, er habe seinen Worten nicht geglaubt (οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου). Die Rolle des Agenten wird deutlich, Gabriel in eigener Sache nicht zu glauben, wäre das kleinere Problem. Doch indem Zacharias dem an ihn ergehenden Wort angesichts des eigenen Alters misstraute, glaubte er Gott nicht, anders als Abraham in einer vergleichbaren Situation. Ein Anklang an Gen 15,6 legt sich wegen der Aufnahme des κατὰ τί γνώσομαι („woran werde ich erkennen“) aus Gen 15,8 in Lk 1,18 nahe.<sup>20</sup> Abraham

---

19 Vgl. auch Verheyden, *Difference*, 156. Nach Taschl-Erber, *Erinnerung*, 243, erweist Maria sich „nicht einfach als passives Objekt [...], sondern wirkt aktiv am Heilsplan Gottes mit.“ Dem widerspricht der Text mit Lk 1,37, wo gegenüber Gen 18,14 πᾶν ergänzt ist und das Verb im Futur steht, weil die Wirkmächtigkeit auch für das an Maria gerichtete Wort gilt, so auch Rusam, *Lukas*, 47.

20 Wegen Gen 15,6, des paulinischen Kardinalbelegs (Röm 4,3; Gal 3,6), ist Abraham im Evangelium positiv gezeichnet, Gen 17,17–18 wird nicht aufgerufen. Die Beschreibung des Alters in Lk 1,18 (vgl. auch Lk 1,7) erinnert aber zuvorderst an Gen 18,11 (vgl. auch Gen 24,1) und damit an den Zweifel Saras in Gen 18,12–13. Trotz 1 Sam 1,5 (οὐκ ἦν αὐτῇ παιδίον, vgl. Lk 1,7: οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον) werden Zacharias und Elisabet vorrangig mit Abraham und Sara parallelisiert, vgl. Lk 1,7 und Gen 11,30 (s. o.), Lk 1,11 (ὥφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου) und Gen 18,1 (Ὁφθη δὲ αὐτῷ ὁ θεός, vgl. auch Gen 26,2; Ex 3,2), Lk 1,12 (φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν) und Gen 15,12 (φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ), Lk 1,13 (μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία) und Gen 15,1 (Μὴ φοβοῦ Ἀβράμ), Lk 1,13 (ἡ γυνὴ σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην) und Gen 17,19 (Σαρρα ἡ γυνὴ σου τέξεταί σοι υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ), Lk 1,20 (εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν) und Gen 17,21; 18,14 (εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον, vgl. auch Gen 21,2), Lk 1,25 (οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος) und Gen 21,6 (Γέλωτά μοι ἐποίησεν κύριος) sowie Lk 1,37 und Gen 18,14 (s. o.).

hatte *Gott* geglaubt (ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, Gen 15,6), und zwar angesichts der Verheißung eines Nachkommens (vgl. dagegen Gen 17,17–18); die Frage in Gen 15,8 bezieht sich dagegen auf die Verheißung des Erblandes.

Im Gegensatz zu Zacharias heißt es von Maria in Lk 1,45: μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου („glücklich ist die, die geglaubt hat, dass den zu ihr vom Herrn gesprochenen [Worten] Vollendung sein wird“). Im Rückblick wird so nochmals ausdrücklich bestätigt, dass das vom Boten Geredete (vgl. auch Lk 1,19), das vom Herrn geredete Wort ist. Dem Text ist weniger das Verhalten gegenüber dem Boten wichtig als vielmehr die zwei Weisen, sich gegenüber der Erzählfigur „Gott“ zu verhalten. Da bereits Lk 1,30 (εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ, „denn du hast Gnade bei Gott gefunden“) und Lk 1,38 (ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου, „siehe, die Magd des Herrn“) auf Hannas Situation verweisen (εὔρεν ἡ δούλη σου χάριν, 1 Sam 1,18: „deine Magd hat Gnade gefunden“), die ausdrücklich in Lk 1,48 (vgl. 1 Sam 1,11) aufgenommen wird, zeigt sich der Glaube der Maria bereits in der Verkündigungsszene. Sie glaubt dem Boten, wie Hanna Eli glaubte. Wenn in Lk 1,27 mit παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ („eine Jungfrau, verlobt mit einem Mann“) Dtn 22,23 anklingt (παῖς παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ, „ein jungfräuliches Mädchen, verlobt mit einem Mann“), unterstreicht der Hinweis auf die Gefährdung des Vertrauens der Jungfrau auf Gott.<sup>21</sup>

Nach dieser erfolgreichen Verkündigung Gabriels, die eine fehlgeschlagene Verkündigung kontrastiert, tritt der Bote des Herrn ab, und zwar deshalb, weil Gottes Pläne von einem anderen Agenten realisiert werden.

### 3. Die Anwesenheit Gottes im Geist

Boten bleiben im Doppelwerk nicht die einzigen Agenten, die Gottes Sache vertreten; eine zentrale Erzählfigur ist der Heilige Geist. Wie man ihn theologisch als eigenständige Person bestimmen kann, so lässt er sich erzähltheoretisch als abgegrenzte Erzählfigur fassen. Denn der Geist agiert mindestens scheinbar selbständig, so spricht er etwa in Apg 8,29 oder Apg 13,2.

Eine Besonderheit dieser Erzählfigur besteht darin, dass das Handeln des Geistes nicht gegenüber dem Handeln der Erzählfigur „Gott“ abgegrenzt ist, obschon der Geist innerhalb der Erzählung weder mit Gott identisch ist noch als von Gott gesteuert dargestellt wird. Mindestens dem Anschein nach verändert er sich aus sich heraus. In gewisser Weise ist die

<sup>21</sup> Apollon und Kræusa spielen für Lk 1–2 sicherlich keine Rolle, so aber Derrett, *Oracles*, vgl. besonders 263–265.

Erzählfigur der Immanenz-Transzendenz-Spannung innerhalb der Erzählung geschuldet. Denn der Geist ist die Gestalt, in der Gott innerweltlich unmittelbar zugegen ist, während er als  $\acute{\omicron}$  θεός zumeist außerhalb der menschlichen Sphäre verbleibt.

Innerhalb der Erzählung handelt daher im Handeln des Geistes immer auch der Akteur  $\acute{\omicron}$  θεός. Das legen zumindest Interferenzen der Figurenstimmen und der Erzählerstimme nahe. Während in Lk 2,26 vermerkt wird, der Geist habe Simeon offenbart, dass er den Tod nicht schauen werde, bevor er den Christus gesehen habe, preist Simeon nach Lk 2,28 τὸν θεόν, und sagt zu ihm: κατὰ τὸ ῥῆμά σου (Lk 2,29). Obschon diese Identifikation auf der Ebene der Figuren wie gesehen auch bei der Rede eines Boten erfolgen kann (κατὰ τὸ ῥῆμά σου, Lk, 1,38: „gemäß deinem Wort“, vgl. auch Lk 2,9–12; 2,15) und im Doppelwerk in der Rede des Boten Gottes immer auch Gott selbst vernehmbar wird, ist das Verhältnis zwischen dem Geist Gottes und  $\acute{\omicron}$  θεός insofern ein anderes, als der kulturelle Deutungsrahmen auch potentiell keine Differenz zwischen Gott und seinem Geist vorsah.

Das zeigt sich indirekt beim an Kornelius gerichteten Auftrag. Während Apg 10,3–5 beschreibt, wie ein Bote Gottes, der von Gott in der dritten Person spricht (Apg 10,4), Kornelius beauftragt, Männer nach Joppe zu schicken, sagt der Geist in Apg 10,19–20 zu Petrus, er habe die drei gesandt (vgl. auch Apg 11,12). Vorausgesetzt ist offenbar die Übereinstimmung des durch den Boten verkündeten Willen Gottes mit der Selbstaussage Gottes im Geist.<sup>22</sup> Anders als der Bote beschreibt der Geist den Willen Gottes nicht in der dritten, sondern in der ersten Person. Auch wenn der Geist im Doppelwerk als Akteur erscheint, ist er folglich doch in einer Weise mit dem Akteur  $\acute{\omicron}$  θεός einig, wie wir sie unter der Voraussetzung zweier Subjekte kaum beschreiben können. Wo der Heilige Geist agiert, handelt Gott. Der Geist kann sich daher innerhalb des lukanischen Erzählkosmos im Gegensatz zu den Boten Gottes, denen das potentiell möglich ist, nicht in Abweichung zu Gott verhalten.<sup>23</sup>

Auf der anderen Seite ist  $\acute{\omicron}$  θεός nicht mit dem Geist identisch, sondern diesem in gewisser Weise übergeordnet. Das gilt zumindest dann, wenn man die Figurenstimmen für zuverlässig hält: Es ist Gott, der Vater, der

---

22 Pervo, Acts, 272, wertet die erste Person Singular als „another example of the ‚interchangeability‘ of Jesus and the Spirit in Acts.“ Dagegen spricht, dass Apg 10,3 einen ἄγγελον τοῦ θεοῦ („einen Boten Gottes“) erwähnt.

23 In Apg 23,8–9 werden Geister neben den Boten als Übermittler des Gotteswortes, also als Agenten, angesprochen. Mit πνεῦμα ist jedoch nicht der Heilige Geist bezeichnet.

zunächst den Sohn mit Geist salbt (Apg 10,38) und später den Geist gibt beziehungsweise ausschüttet (Lk 11,13; Apg 2,17–18; 5,32; 15,8). Folglich verhält sich ὁ θεός dem Ausweis der Figurenrede nach gegenüber dem Geist wie gegenüber einem anderen Erzählgegenstand, er handelt an ihm. In Lk 24,49 sagt gar Jesus von sich, er werde die Verheißung des Vaters, also den Heiligen Geist, aussenden (vgl. auch Apg 2,33); die Jünger sollen die Kraft aus der Höhe anziehen (vgl. dagegen Gal 3,27).

Lk 24,49 unterstreicht damit eine weitere Besonderheit des Geistes: Er ist auch gegenüber anderen Erzählfiguren nur unscharf abgegrenzt. Wer handelt, wenn die Jünger mit Geist bekleidet werden? Der Text macht nicht deutlich, inwieweit vom Geist erfüllte Akteure wie Petrus vor dem Sanhedrin (Apg 4,8) im Auftrag des Geistes handeln und inwieweit sie vom Geist gesteuert werden.<sup>24</sup> Offenbar spricht der Geist durch die Akteure (vgl. Lk 12,12), aber nicht derart, dass sie nur als Medium fungieren und selbst gar nicht tätig werden. Daher lassen sie sich als Agenten des Geistes und mittelbare Agenten Gottes bestimmen.

Da der Heilige Geist im Doppelwerk mindestens partiell wie eine eigenständige Erzählfigur auftritt, die mit ὁ θεός insofern nicht identisch ist, als sich ὁ θεός in der Figurenrede gegenüber ihr wie gegenüber einer Erzählfigur oder einem Erzählgegenstand verhält, wenngleich diese Erzählfigur im Handeln nicht von Gott divergieren kann, soll er im Folgenden erzähltheoretisch als Agent Gottes verstanden werden.

Innerhalb der Kindheitserzählung wird Gott im Geist zum ersten Mal gegenwärtig, als der Sohn im Geist empfangen wird, auch wenn dieser Zeitpunkt in der Erzählung nicht fixiert wird.<sup>25</sup> Gott wird in besonderer

24 Nach Clivaz, *Category*, 166, kennzeichnet der Artikel den Geist als Figur. Für das Evangelium trifft das angesichts der geringen Belegdichte weitgehend zu, wenngleich sich eine Spannung zwischen dem eigenen Handeln im Geist und dem vom Geist als Akteur bzw. Agens angeleiteten Handeln etwa bei der Verwendung des Ausdrucks ἐν τῷ πνεύματι zeigt (Lk 2,27; 4,1; 10,21, vgl. auch Apg 19,21). Mit Blick auf das Doppelwerk ist die Verwendung nicht ganz konsistent. Zwar steht in der Regel kein Artikel, wenn Figuren mit Heiligem Geist erfüllt werden, gewissermaßen mit einem Quantum Geist bedacht werden, und dadurch Anteil am Geist erhalten. Der Geist wird dann offenbar nicht oder nicht in gleicher Weise als Figur beschrieben (vgl. aber etwa Apg 5,32). Es gibt jedoch Ausnahmen, die auch in diesen Fällen den Artikel führen, etwa wegen der Wortstellung τοῦ ἁγίου πνεύματος (vgl. nur Apg 4,31 mit 2,4). Nicht ganz eindeutig sind auch präpositionale Wendungen mit διὰ (Apg 1,2; 4,25; 11,28; 21,4). Vgl. außerdem Apg 8,18; 10,47; 11,28; 15,8.

25 Zur Diskussion über den Empfängnisternin, der in der zeitlichen Abfolge sicherlich vor Lk 1,40b zu datieren ist (s. u.), vgl. Wolter, Maria, 405–422; Blumenthal, *Frage*, 39–64; Nassauer, *Gegenwart*, 75–80.

Weise in der Erzählung präsent, weil er in gewisser Weise zugleich im Geist und im Sohn zugegen ist. Denn der Geist bleibt im Sohn anwesend, wirkt aber zunächst unabhängig vom Sohn. Während es vom Täufer heißt, dass er schon als Kind im Leib der Mutter hüpfte (Lk 1,44), bleibt Jesus zunächst gänzlich passiv. Er wird erst im Alter von zwölf Jahren als Akteur auftreten.

Auffällig ist, dass der Geist in der Familie Jesu vorerst keine Wirksamkeit entfaltet. Auch wenn nicht ständig vom Geist die Rede ist, wird immerhin vermerkt, dass neben beiden Elternteilen des Täufers auch das ungeborene Kind selbst zeitweise vom Geist erfüllt ist (Lk 1,15.41.67). Jesus hingegen wird zwar im Geist empfangen (Lk 1,35), die Erzählung verbindet die Wirksamkeit des Geistes aber weder mit Maria (vgl. dagegen Lk 1,47) oder Josef noch mit dem Kind.<sup>26</sup>

Stattdessen treten im Kontext der Geburt Jesu noch einmal Boten Gottes auf (Lk 2,9.10.13.15). Nachdem Gabriel Maria die Geburt des Sohnes im Geist verkündet und danach die Bühne verlassen hatte, bewirkte zunächst der Geist die Preisung der erfolgten Empfängnis Jesu (Lk 1,41–42) und der Geburt des Johannes unter Ankündigung des Retters (Lk 1,67). Die Geburt Jesu verkündet gegenüber den Hirten dagegen ein Bote Gottes, er beginnt seine Rede mit den gleichen Worten, mit denen Gabriel zuvor die Empfängnis der beiden Kinder verkündet hatte: *μη φοβεῖσθε* („fürchtet euch nicht“, Lk 2,10; vgl. 1,13.30).

Natürlich übernimmt der Bote insofern eine wichtige Aufgabe, als weder das Kind selbst noch seine Eltern oder eine andere vom Geist erfüllte Erzählfigur das Evangelium der Geburt unter den Hirten verkünden konnten, die schon wegen der Anspielung auf das Goldene Zeitalter auftreten sollten.<sup>27</sup> Dennoch fällt das Schweigen über den Geist im Zusammenhang mit Erzählfiguren aus der Familie Jesu auf, auch deswegen, weil die Wirksamkeit des Geistes wenig später und gleich mehrfach im Hinblick auf eine andere Erzählfigur hervorgehoben wird (Lk 2,25–27).

Gott wirkt innerhalb der Kindheitserzählung im Geist, aber nur durch andere Figuren, nicht durch den Sohn. Der Grund für diese Konzeption dürfte darin zu suchen sein, dass der Evangelist einen Raum für Johannes' Verkündigung schaffen wollte, analog zum Auftreten des Täufers in Lk 3,1–20, einen Raum, der die Eltern des Kindes umfasst und derart reserviert erscheint, dass zunächst weder Jesus noch seine Eltern im Geist agieren.

---

26 Die Empfängnis durch den Geist in Lk 1,35 impliziert nicht die Geisterfülltheit der Mutter, anders Nassauer, *Gegenwart*, 79.

27 Vgl. dazu Geffcken, *Hirten*, 321–351; Wolter, *Hirten*, 501–517; Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 65.75; Schreiber, *Goldene Zeiten*, 92; Hölscher / Heil, *Friede*, 144–146, 148–150.

Die Wirksamkeit des Geistes im ungeborenen Johannes wird gleichwohl durch Jesus vermittelt. Der Jubel des im Leib hüpfenden Täufers überträgt sich zwar, vermittelt durch Elisabet, auf die Mutter Jesu (Lk 1,44: ἐν ἀγαλλιάσει, Lk 1,47: ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου),<sup>28</sup> doch erst kurz zuvor wurde Johannes selbst zu einem Agenten Gottes, und zwar in dem Moment, als der Geist von Jesus auf ihn übertragen wurde (Lk 1,41–42).<sup>29</sup> Lk 1,15 impliziert nämlich nicht, dass Johannes von der Empfängnis ab mit Geist erfüllt ist.<sup>30</sup> Die jeweilige Verknüpfung des Grußes (Lk 1,29.40.41.44) mit der Wirksamkeit des Geistes (Lk 1,35.41) legt vielmehr nahe, dass der Geist von Jesus auf Johannes übergang, als Maria Elisabet grüßte. Der Sohn ist in dieser Szene jedoch nicht Akteur, vielmehr agiert der Geist. Jesus selbst ist zunächst nicht Agent Gottes. Das gilt trotz der Erzählung vom Zwölfjährigen im Tempel für die gesamte Kindheits Erzählung und nötigt dazu, einen Blick über deren Grenze hinaus zu werfen.

#### 4. Die Anwesenheit Gottes im Sohn

Für die Rezeption der Erzählfigur „Gott“ ist zunächst wesentlich, dass ὁ θεός und Jesus vom extradiegetischen Erzähler als ὁ κύριος („der Herr“) bezeichnet werden können und an einzelnen Stellen nicht eindeutig ist, wer gemeint ist. Dadurch entsteht eine kalkulierte Unschärfe hinsichtlich der Konturen der beiden Erzählfiguren, die eine eindeutige Zuweisung von Aussagen zu den Erzählfiguren im Einzelfall erschwert.<sup>31</sup> Das bedeutet jedoch nicht, dass sie identisch wären. In der Regel lassen sie sich eindeutig voneinander scheiden.<sup>32</sup>

28 Vgl. auch Nassauer, Gegenwart, 74–75.

29 Es empfängt nicht „allein Jesus die eschatologische Begabung des Geistes“ (Bovon, Lukas I, 56), der Geist geht nur von ihm aus. Allerdings war der gleiche Geist auch in der Geschichte Israels wirksam: „Luke does not separate that period from the Spirit“ (Fitzmyer, Luke, 319).

30 Die Aufnahme der Stichworte ἀγαλλίασις („Jubel“) und πνεῦμα ἅγιον („Heiliger Geist“) in Lk 1,14–15 verweist vielmehr auf die Begegnung Marias und Elisabets, auch wenn der Jubel in Lk 1,14 Zacharias zugeordnet ist, allerdings noch vor seinem Zweifel in Lk 1,18. Vgl. auch Nassauer, Gegenwart, 74.

31 In Lk 5,17; Apg 5,19; 8,26; 12,7.11.17.23 dürfte Jesus gemeint sein, auch in Apg 5,9; 8,39 (trotz Lk 4,18). Im Hinblick auf die Figurenstimmen entsteht eine Unschärfe insbesondere bei der Adaption alttestamentlicher Zitate. Verwiesen sei nur auf Apg 2,21 (vgl. auch Apg 15,17), wo wegen Apg 7,59; 9,14.21; 22,16 an Jesus zu denken ist, trotz der Akzentuierung Gottes in Apg 2,39.

32 Zum Problem vgl. Rowe, Christology, 9–30.

#### 4.1 Der Zwölfjährige als Akteur

Auch im Fall des Sohnes ist die Frage nach der Eigenständigkeit der Figur nicht leicht zu beantworten. Agiert Jesus wie der Geist in notwendiger Übereinstimmung mit Gott, eher als mindestens potentiell eigenständiger Akteur wie die beauftragten Boten oder gar als ein unabhängig von einer Beauftragung Gottes handelnder Akteur? Lk 22,42 zeigt, dass sich die Erzählfigur „Jesus“ nach eigener Aussage, im Gegensatz zum Geist, zumindest hypothetisch anders verhalten könnte als ὁ θεός. Zugleich versteht sie sich als von Gott gesandt und beauftragt (Lk 4,18.43; 9,48; 10,16).

In Lk 2,43 tritt der Sohn zum ersten Mal als Akteur in Erscheinung. Der Zwölfjährige wird als mündig Handelnder vorgestellt. Der Erzähler beschreibt ihn nicht mehr als τὸ παιδίον Ἰησοῦν („das Kindlein Jesus“, Lk 2,27, vgl. auch Lk 2,17.40), jetzt gilt ihm der Sohn als Ἰησοῦς ὁ παῖς („Jesus, das Kind“, Lk 2,43).<sup>33</sup> Wurde zunächst über das Kind geredet (τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου, Lk 2,17), so redet der Sohn jetzt selbst, auch wenn er unverstanden bleibt (οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς, Lk 2,50). Doch der Sohn agiert noch nicht als Gesandter des Vaters in dessen Auftrag. Jesus ist Akteur, aber noch nicht Agent Gottes. Die Perikope beschreibt eine Zwischenphase: Der im Geist Empfangene handelt, aber er handelt nicht im Geist.

Diese Phase des Übergangs, die andauert, bis der Täufer abtritt, wird in der Erzählung auch thematisiert. Denn nach den Ankündigungen in Lk 1,32.35 wird in 2,49 zum ersten Mal die Zuordnung des Sohnes zum himmlischen Vater im Gegenüber zum irdischen Vater und zur irdischen Mutter deutlich (Lk 2,33.48). Zugleich tritt Jesus aber zurück ins Glied und fügt sich wieder in die Strukturen seiner Familie ein,<sup>34</sup> indem er sich den irdischen Eltern unterordnet (Lk 2,51). Der Zwölfjährige bereitet sich gewissermaßen auf seine Aufgabe als Agent Gottes vor, ohne sie auszuüben. Er wird bereits als Agent ausgewiesen, ohne als solcher in Erscheinung zu treten. In der Zwischenstellung zwischen ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου („in denen meines Vaters“, Lk 2,49) und der elterlichen Obhut dürfte unter anderem dieses „Noch-nicht“ ausgedrückt sein.<sup>35</sup>

---

33 In Lk 2,52 wird er erstmalig schlicht „Jesus“ genannt, vgl. García Serrano, *Presentation*, 249 inkl. Anm. 149. Erstmals als existierend beschrieben wird er in Lk 1,43 mit ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου („die Mutter meines Herrn“), vgl. Rowe, *Christology*, 39. Erstmals erwähnt wird er in Lk 1,31.

34 Klein, *Lukasevangelium*, 155, differenziert zwischen den Elternteilen zu stark, wenn er die rein rechtliche Vaterschaft Josefs akzentuiert sieht, während Maria im Text „wirklich die Mutter“ sei.

35 Gegen diese Lesart könnte man einwenden, dass Jesus in Lk 2,46–47 bereits als kompetenter Gesprächspartner der Schriftgelehrten und somit als Agent des Vaters



Wenn in der Erzählung vom Zwölfjährigen im Tempel weder Boten Gottes noch der Heilige Geist begegnen,<sup>36</sup> resultiert das daher nicht nur aus dem Erzählverlauf, der vielleicht wenig Ansatzpunkte für ein solches Eingreifen bot. Vielmehr verdankt sich die Leerstelle einer bewussten Inszenierung des Evangelisten. Obschon Jesus im Geist empfangen wurde, agiert er zunächst nicht im Geist, weshalb er auch nicht als Agent Gottes auftritt. Das ändert sich erst, als Jesus in der Taufszene in einer spezifischen Weise zum Geistträger wird. Als der Geist auf den Sohn herabkommt, wird diesem eine Gemeinschaft mit dem Vater verliehen, die ihm erlaubt, in einzigartiger Weise als Agent Gottes zu handeln.

#### 4.2 Die Ablösung des Geistes als Agent Gottes

Während man den Geist in Lk 2,41–52 vergeblich sucht, betont der Evangelist im Anschluss an die Taufe die Verbindung Jesu mit dem Geist nachdrücklich. Lk 3,22 lehnt sich trotz mancher Umformungen im Kern an Mk 1,10 an. Aber schon in Lk 4,1 akzentuiert Lukas mit πλήρης πνεύματος („voll des Geistes“) gegenüber Mk 1,12 die Präsenz des Geistes in der Person Jesu. In Lk 4,14 heißt es, dass Jesus ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος („in der Kraft des Geistes“) nach Galiläa zurückkehrte (vgl. Mk 1,14). Wenige Verse später zitiert Jesus selbst Jes 61,1 in Lk 4,18: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με („der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat“). Der Evangelist erweckt so den Eindruck, dass der Protagonist erst seit der Taufe im Geist agiert, umso mehr als in Lk 2,41–52 vom Geist keine Rede ist. Das Kind wurde auch nur mit Weisheit erfüllt (Lk 2,40; vgl. 2,52), das Wort πνεῦμα fällt im Gegensatz zu Lk 1,80 nicht, was unabhängig von der Frage auffällt, welcher Geist dort gemeint ist.<sup>37</sup> Die Gnade Gottes war auf Jesus (καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ’ αὐτό, Lk 2,40, vgl. 2,52), nicht der Geist wie bei Simeon (καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ’ αὐτόν, Lk 2,25).

Auf der anderen Seite berichtet der Text, dass Jesus von Kindesbeinen als Χριστός, als Gesalbter, gilt.<sup>38</sup> Simeon soll den Gesalbten sehen (Lk 2,26). Den Hirten wurde zuvor die Geburt des Gesalbten und Retters (ἐτέχθη ὑμῖν

---

(Lk 2,49) auftritt. Die Episode vom Zwölfjährigen im Tempel lässt sich allerdings nur unter Berücksichtigung ihrer Funktion als Vorausschau auf die Auferstehung sowie hinsichtlich des Verhältnisses Jesu und des Täufers näher bestimmen. Beide Aspekte können an dieser Stelle nicht thematisiert werden.

36 So auch García Serrano, *Presentation*, 249.

37 Eine Überbietung liegt in Lk 2,40 nicht notwendig vor, vgl. dazu Verheyden, *Difference*, 157.

38 Vgl. auch Schreiber, *Gesalbter*, 425–429.

σήμερον σωτήρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος, Lk 2,11) verkündet; mit τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον („dies ist für euch das Zeichen“, Lk 2,12) wurde ihnen vorausgesagt, dass sie einen gewickelten Säugling in einer Krippe finden werden (εὐρήσατε, Lk 2,12). In 1 Sam 10,1 verweist Samuel nach der Salbung Sauls, der sein Volk von den Feinden erretten soll (σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ), mit τοῦτό σοι τὸ σημεῖον („dies ist für dich das Zeichen“, vgl. auch Ex 3,12; 1 Sam 2,34; 2 Kön 19,29; Jer 44[51],29) auf verschiedene Zeichen, die der Gesalbte des Herrn als Bestätigung der Gemeinschaft Gottes finden wird (εὐρήσεις, 1 Sam 10,2.3). Die Geburt Jesu wird so mit der Königssalbung verknüpft, wobei ἐν πόλει Δαβὶδ („in der Stadt Davids“, Lk 2,11) ihn ausdrücklich in die davidische Linie rückt.<sup>39</sup>

Die Erzählfigur Petrus ordnet die Salbung Jesu mit Geist allerdings nach der Johannestaufe und vor dem Beginn des Wirkens in den Handlungsverlauf ein und verbindet sie so mit der Taufe Jesu (Apg 10,38). Das entspricht insofern Jes 61,1, als Jesus die im Jesajazitat ausgedrückte Salbung mit Geist erst in Lk 4,18, unmittelbar nach der Taufe, für sich in Anspruch zu nehmen scheint. Lk 3,15 hält die Frage nach dem Messias in der Figurenwelt noch offen. Da der Christus noch nicht gesalbt wurde und sich als Gesalbter noch nicht gezeigt hat, kann es noch Diskussionen darum geben, wer der Christus sein wird. Jesus beginnt seine öffentliche Wirksamkeit erst, nachdem der Geist auf ihn herabgestiegen ist (Lk 3,23, vgl. auch Apg 1,22; 10,37). Zuvor wirkt der Geist nur insofern durch Jesus, als er von diesem auf Johannes übergeht, ohne dass der Sohn dabei selbst zum Akteur werden würde.

---

39 Schon die Notiz, dass Jesus und seine Eltern keinen Platz im „Gastraum“ hatten (οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι, Lk 2,7, zur Übersetzung der Syntax vgl. Carlson, Accommodations, 335–336 sowie Lk 1,7: οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον), dürfte vor dem Hintergrund von 1 Sam 9,22 Distanz zum Königtum Sauls schaffen: εἰσήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ κατάλυμα καὶ ἔθετο αὐτοῖς τόπον („er führte sie in den Gastraum und wies ihnen einen Platz an“). Die Wortstellung οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος (Lk 2,7) verdankt sich der Vorlage. Die φάτνη („Krippe“), in die Jesus wie zum Speisen gelegt wird (ἀνέκλιεν αὐτόν), ist daher zuvorderst ein Gegenbild zum fürstlichen Mahl Sauls unter den Ersten (1 Sam 9,22–24), vielleicht mit Blick auf den Hirten David (οὐ μὴ κατακλιθῶμεν, 1 Sam 16,11, vgl. Mi 5,2–3 [3–4]), obschon die φάτνη in der LXX eher dem Rind zugeordnet ist (Spr 14,4; Hiob 6,5; 39,9; Hab 3,17). Das schließt einen Ausblick auf die Armenfürsorge Jesu nicht aus. Mit dem Kind in den Windeln (Lk 2,7.12) spitzt der Evangelist möglicherweise das Motiv des kleinen David zu (1 Sam 16,11), der in Kontrast zum hochgewachsenen Saul stand (1 Sam 9,2; 10,23). Krippe und Windeln werden den Hirten dann als Zeichen genannt, um den Gesalbten von Saul abzugrenzen. Zugleich notiert der Text mit der Krippe ein Kuriosum der Geburt, vgl. dazu Schürmann, Lukasevangelium, 104–105.

Das Verhältnis zwischen Empfängnis und Taufe ist daher analog zu dynastischen Thronfolgeprozessen zu interpretieren. Der Sohn Gottes wird als Königssohn empfangen und geboren, zur Herrschaft gelangt er jedoch erst am Tag seiner Salbung. Χριστός ist für Lukas demnach ein dem Kind in Anlehnung an die davidische Abstammung Jesu beigelegter Herrschaftstitel, der nichts über den Zeitpunkt der Salbung aussagt.<sup>40</sup> Die Spannung zwischen der Geburt des Herrschers und der Regentschaftsübernahme bringt das doppelte σήμερον („heute“, Lk 2,11; 4,21) zum Ausdruck.

Obwohl der Sohn im Geist empfangen wird, macht ihn erst der Geistempfang nach der Taufe zum Agenten Gottes. Denn erst nach der Taufe Jesu hört der Geist auf, eigenständiger Agent Gottes zu sein, weil er sich mit seinem im Doppelwerk einmaligen Hinabsteigen (καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, Lk 3,22) in einer einzigartigen Weise an Jesus bindet. Diese Bindung dürfte mit dem σωματικῶ εἶδει in Lk 3,22 ausgedrückt sein.<sup>41</sup> Der Heilige Geist hört nicht auf zu sein, aber er hört auf eine eigenständige *leibliche Gestalt* zu haben, in der er sonst als Akteur auf die Menschen Einfluss nahm. Von der Salbung an ist er außerhalb der Person Jesu zunächst nicht mehr erfahrbar. Das innertrinitarische Verhältnis der Personen bleibt theologisch betrachtet davon unberührt. Erzähltheoretisch könnte man aber sagen, dass der Geist nach der Taufe Jesu aufhört, eine abgegrenzte, sich aus sich heraus verändernde Erzählfigur zu sein.

Diese Bindung dauert bis zur Himmelfahrt (Apg 1,2) und einige Tage darüber hinaus (Apg 1,5) an. Deswegen kann der Sohn auch von sich sagen, dass er die Verheißung des Vaters senden wird (Lk 24,49), wodurch der bei der Taufe empfangene Geist weitergegeben wird;<sup>42</sup> deswegen kann der Erzähler den Heiligen Geist (vgl. Apg 16,6) in Apg 16,7 auch τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ („der Geist Jesu“) nennen, obschon der Geist in der Figurenrede zugleich Gott zugeordnet bleibt (Lk 11,13; Apg 2,17–18; 5,32; 15,8). Aus der Perspektive der Taufe des Sohnes bedeutet Inkarnation lukanisch verstanden die Bindung des göttlichen Geistes in der Person Jesu,<sup>43</sup> eine Bindung, die in zwei Schritten erfolgt: nach der Taufe im Sinne einer Sendung oder

40 Vgl. auch Schreiber, *Gesalbter*, 430–31 inkl. Anm. 94.

41 Dagegen Wolter, *Lukasevangelium*, 170: „Festgehalten ist damit zunächst einmal nichts anderes als der Substanzcharakter des heiligen Geistes“.

42 In Apg 2,33 ist λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς daher wie τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβὼν in Apg 26,10 vorzeitig zum finiten Verb zu verstehen und bezieht sich auf die Taufe Jesu.

43 Spätestens dort, wo mit dem im Griechischen sächlichen πνεῦμα („Geist“) an das im Hebräischen feminine קַו („Geist“) erinnert wird, ergeben sich Perspektiven für eine gendersensible Inkarnationstheologie.

Beauftragung und zuvor bei der Empfängnis im Sinne der Existenz, weshalb der erhöhte Sohn die Sohnschaft auch nach der Auflösung der exklusiven Geistbindung nicht verliert, zumal er weiterhin über den Geist verfügt.

Der Heilige Geist, der nach Empfängnis und Geburt Jesu noch eigenständig wirkte,<sup>44</sup> spielt jedenfalls vom Herabsteigen bei der Taufe bis zum Pfingstereignis als Akteur keine Rolle mehr. Die Begegnung Simeons mit dem ihm angekündigten Retter ist zugleich die letzte Perikope innerhalb des Evangeliums, in welcher der Heilige Geist, der bis dahin die Handlung unter anderem über die Figuren Johannes, Elisabet und Zacharias vorantrieb, als eigenständiger Akteur begegnet. Der Geist wird zwar nach der Akzentuierung im Anschluss an die Taufe (Lk 4,1.14.18) in Lk 10,21 im Zuge der Handlungsbeschreibung erwähnt, er ist aber ausdrücklich an den Sohn gebunden. Dabei ist es vielleicht kein Zufall, dass der Evangelist in Lk 10,22 wie in keinem zweiten Vers des Doppelwerkes – und dem ersten Anschein nach geradezu untypisch für Lukas – die Exklusivität der Offenbarungsbeziehung zwischen Vater und Sohn hervorhebt. Im Erzählkontext des Lukasevangeliums gewinnt Lk 10,22 seine Stoßrichtung auch durch den Umstand, dass Jesus aufgrund der einzigartigen Bindung des göttlichen Geistes an ihn exklusiver Agent des Vaters ist.

### 4.3 Der Sohn als einziger Agent Gottes und als himmlischer Akteur

Mit dem Herabsteigen des Geistes auf Jesus verändert sich nicht nur der Status des Geistes, der sich exklusiv an Jesus bindet, sondern auch der des Sohnes. Bei der Taufe wird der Sohn Gottes nach Gabriel, weiteren Boten und dem Heiligen Geist als letzter und für das erste Buch des Doppelwerkes maßgeblicher Agent Gottes eingeführt. Denn durch die Salbung des Sohnes werden auch die Boten Gottes, die zunächst noch neben dem Geist auftraten (Lk 2,9.10.13.15), als Agenten abgelöst, sodass sie nach der Taufe nicht mehr begegnen.

Die Boten, die in Mk 1,13 Jesus in der Wüste dienen, hat Lukas gestrichen und durch die Notiz über das Ablassen des Teufels ersetzt (Lk 4,13, vgl. dagegen Mt 4,11). Erst nachdem der Sohn gestorben und auferstanden ist und somit den Kreis der Jünger zunächst verlassen hat, treten wieder zwei anscheinend himmlische Boten auf, die von Jesu Verbleib berichten (Lk 24,23). Himmlische Boten begegnen in der Erzählung folglich nur dann, wenn Jesus nicht als Agent Gottes handelt: vor der Salbung, zwischen

---

44 Vor Lk 3,22 wird τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον („der Heilige Geist“, mit Artikel, vgl. auch Lk 10,21) nicht in Verbindung mit Jesus gebraucht (vgl. dagegen Lk 2,26–27).

Auferstehung und Erscheinung sowie nach der Himmelfahrt (Apg 1,10). Obwohl Gott im zweiten Buch des Doppelwerkes über weite Strecken durch den Geist präsent ist, treten seine Boten nach der Himmelfahrt wieder als Agenten neben den Geist.<sup>45</sup> Darin unterscheidet sich die Präsenz Gottes in Jesus von der Präsenz durch andere Geisterfüllte: Während im zweiten Buch des Doppelwerkes wie zuvor in der Kindheits Erzählung Boten *und* der Geist als Agenten Gottes wirken, handelt der Vater durch den Sohn gleichsam exklusiv.

Nachdem der Heilige Geist auf Jesus herabgestiegen ist, agiert dieser folglich bis auf weiteres als alleiniger Agent Gottes. In der Kindheits Erzählung sind es die Boten Gottes, die *μη φοβοῦ* („fürchte dich nicht“) beziehungsweise *μη φοβεῖσθε* („fürchtet euch nicht“) sagen (Lk 1,13.30; 2,10). Danach spricht innerhalb des Evangeliums nur noch Jesus den Menschen die Freiheit von der Furcht zu (Lk 5,10; 8,50; 12,7.32, vgl. auch 12,4). In der Apostelgeschichte begegnet dagegen neben dem erhöhten Herrn (Apg 18,9) auch wieder ein Bote Gottes, der nach Auskunft der Figurenstimme zur Furchtlosigkeit aufruft (*μη φοβοῦ*, Apg 27,24).

Das bedeutet nicht, dass nach der Salbung Jesu mit dem Geist keine Boten mehr im Evangelium auftreten. Doch es sind die Boten Jesu. Vor der Taufe wird wie zuvor Gabriel (Lk 1,19.26) zunächst Johannes von Gott als Bote gesandt. Lk 7,27 beschreibt die Sendung des Täufers im Rückblick (vgl. Lk 7,24–26). Seine Aufgabe beginnt mit der Beauftragung in der Wüste (Lk 3,2) und endet bereits mit der „Inthronisation“ des Sohnes beim Herabsteigen des Geistes, die der Evangelist mit Bedacht erst nach dem Bericht von der Inhaftierung des Täufers anführt (Lk 3,20–21, vgl. dagegen Mk 1,10.14), der bei der Schilderung der Taufe Jesu gar nicht mehr erwähnt wird.

Als Jesus zur Zeit der bevorstehenden Aufnahme in den Himmel seinen Weg nach Jerusalem richtet, sendet er Boten vor seinem Angesicht her (*ἀπέστειλεν ἄγγελους πρὸ προσώπου αὐτοῦ*, Lk 9,52), wie der Vater zuvor den Täufer vor dem Angesicht des Sohnes her sandte (*ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*, Lk 7,27). Die Präsenz Gottes im Sohn manifestiert sich daher auch in dessen Eigenschaft, anstelle des Vaters Boten zu senden.<sup>46</sup> Nachdem der Versuch, dem Evangelium einen Weg nach

45 Vgl. Apg 10,3, außerdem 27,23, wo der Bote Gottes allerdings nur in der Figurenrede erwähnt wird.

46 Das Zueinander der Agenten wird im Blick auf das gesamte Doppelwerk in Lk 9,51–52 insofern angedeutet, als Apg 2,1 mit *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν* („als erfüllt wurde der Tag des Wochenfestes“) Lk 9,51 aufnimmt: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* („als erfüllt wurden die Tage seiner Aufnahme“). Der Geist wird gesandt, nachdem Jesus die Rolle als Agent des

Samaria zu bahnen, zunächst gescheitert ist (die Verkündigung in dieser Region bleibt der nachösterlichen Zeit vorbehalten),<sup>47</sup> sendet Jesus ἑτέρους („andere“) – offenbar Boten – vor seinem Angesicht her (ἀπέστειλεν αὐτοῦς ἄνὰ δύο [δύο] πρὸ προσώπου αὐτοῦ, Lk 10,1). Die Jünger handeln als Agenten des Akteurs Jesus, der, selbst gesandt, gleichsam anstelle des Vaters agiert,<sup>48</sup> indem er Boten vor sich her schickt. Zugleich zeigt sich aber, dass Gott vermittelt auch in den von Jesus gesandten Agenten präsent ist: Wer die Jünger hört, hört Jesus (Lk 10,16) und folglich auch den, von dem der Gesalbte gesandt ist.

Obwohl der Sohn Agenten schickt, hört er selbst nicht auf, unmittelbar zu agieren, auch nicht beim Verlassen der Erde. Nach der Himmelfahrt sendet nicht nur ὁ θεός Boten, sondern auch Christus. Denn mit ἄγγελος κυρίου („Bote des Herrn“) dürfte in der Apostelgeschichte ein Bote des erhöhten Herrn gemeint sein (Apg 5,19; 8,26; 12,7.23), weil im zweiten Buch des Doppelwerkes Christus von der Erzählerstimme mit κύριος („Herr“) bezeichnet wird (vgl. etwa Apg 12,11).

Im Gegensatz zu den Boten Gottes, die für die Kommunikation zwischen dem transzendenten Gott und den Menschen eingesetzt werden – und zwar insbesondere dort, wo Jesus noch nicht bekannt ist, bei den Völkern, wo weder der erhöhte Herr noch der Geist wirken (Apg 10,3.7.22; 11,13; 27,23, vgl. auch Apg 23,8–9) –, agieren die Boten des Herrn, um die

---

Vaters und Akteur, der Boten sendet, auf Erden aufgegeben hat. Wenn es in Lk 7,20.24 von Johannes heißt, dass er seine eigenen Boten zu Jesus sandte, kommt darin keine besondere Stellung zum Ausdruck, vielmehr wird angedeutet, dass der inhaftierte Täufer selbst nicht mehr als dem Sohn vorausgeschickter Bote Gottes handelt.

47 Jesus betritt Samaria im Evangelium nicht, gegen Schmidt, Abkehr, 416 inkl. Anm. 22. Wenngleich der Durchzug durch Samaria im Evangelium thematisiert wird, sind die Gliederungen der beiden Bücher daher topographisch auch nicht so eng verzahnt, zumal sich der Reisebericht bis Lk 21,38 erstrecken dürfte, während die Kindheits Erzählung als Einleitung fungiert (Lk 1,1–4; 1,5–2,52; 3,1–9,50; 9,51–21,38; 22,1–24,53). Da es im Evangelium keine Verkündigung in Samaria gibt, fungieren die 70 oder 72 auch nicht als Verkünder in Samaria, gegen Schmidt, Saulus, 96–97. Zur Diskussion des διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας („er ging hindurch in der Mitte von Samaria und Galiläa“, Lk 17,11), das einen Weg zwischen den beiden Regionen beschreibt und einerseits anzeigt, dass Jesus weder in Galiläa noch in Samaria (Lk 9,53; 13,31) willkommen ist, andererseits plausibel macht, dass Juden und Samaritaner ihn erreichen können (Lk 17,12–19), vgl. Weissenrieder, Images, 187–195.

48 Jesus selbst ist als Agent zwar vom Vater gesandt, aber nicht als Bote. Das Verb ἀποστέλλω („senden“) begegnet freilich auch im Zusammenhang mit anderen Agenten (Lk 7,3; 20,20).

Jünger aus der Haft zu befreien oder eine Strafe zu vollziehen, wodurch andauernde Verfolgung begrenzt und die Hoheit Gottes gewahrt wird (Apg 5,19; 12,7–11.23), also dort, wo der Geist Hand anlegen müsste, was seinem Wesen in der Erzählung nicht entspricht. Nur im Einzelfall gibt ein Bote des Herrn Weisungen für die Mission (Apg 8,26).

Zum Auftreten der Boten des Herrn passt, dass in Apg 16,7 τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ („der Geist Jesu“) erwähnt wird, weshalb sich τὸ πνεῦμα κυρίου („der Geist des Herrn“, Apg 5,9; 8,39) nicht eindeutig dem Vater zuordnen lässt. Das läge zwar wegen Lk 4,18 zunächst nahe, aber auch hier ist zu berücksichtigen, dass in der Apostelgeschichte mit κύριος in der Erzählerstimme regelmäßig Jesus bezeichnet wird.

Die Doppelung der Agenten und die Kooperation einzelner Agenten, wie der Boten und des Geistes, führen im Doppelwerk dazu, dass nicht nur die Agenten selbst, sondern auch die Handlungsfelder von Vater und Sohn nicht immer scharf voneinander zu scheiden sind, zumal πνεῦμα („Geist“) und ἄγγελος („Bote“) auch ohne nähere Bestimmung verwendet werden.<sup>49</sup> Vater und erhöhter Sohn sind erzählerisch nicht eins, aber streckenweise nur schwer auseinanderzuhalten. Nach der Himmelfahrt erscheinen sie als zwei Akteure nebeneinander, weil nicht ersichtlich wird, dass der erhöhte Sohn als Agent des Vaters auftritt. Vielmehr beauftragen sie jeder für sich unterschiedliche Agenten, wobei der Geist als einziger Akteur erscheint, weil der Geist Jesu der Geist Gottes ist.

## 5. Fazit

Die voranstehenden Ausführungen haben deutlich werden lassen, dass die Erzählfigur „Gott“ in der lukanischen Kindheits Erzählung nur durch Agenten anwesend ist, aber nicht als unmittelbarer Akteur in der Figurenwelt erscheint. Dabei verschiebt sich durch die Reihung unterschiedlicher Agenten die Wirkweise Gottes. Während er zunächst nur durch Boten handelt, tritt mit der Empfängnis Jesu der Geist als weitere Erzählfigur auf den Plan, welche die Boten zwar nicht gänzlich verdrängt, aber auch dann noch als maßgeblicher Agent Gottes die Handlung vorantreibt, als der zwölfjährige Jesus bereits als Akteur auftritt. Erst bei der Taufe verbindet sich der Geist mit dem Sohn in einer Weise, die diesen nicht nur zum allei-

<sup>49</sup> Vgl. etwa Apg 8,26–40, wo erst ein ἄγγελος κυρίου („Engel des Herrn“), dann τὸ πνεῦμα („der Geist“) Philippus instruiert, schließlich reißt ihn τὸ πνεῦμα κυρίου („der Geist des Herrn“) fort (Apg 8,26.29.39).

nigen Agenten Gottes für die Zeit seines Verbleibs auf der Erde macht, sondern auch dazu führt, dass der Geist bis zum Pfingstereignis nicht mehr als Erzählfigur begegnet. Nach der Himmelfahrt rückt der Sohn als ein Akteur, der durch Agenten auf die Geschehnisse Einfluss nimmt, neben den Vater, ohne in der gleichen Weise wie der Vater in den Hintergrund zu treten. So bietet das Doppelwerk auch eine Entwicklungsgeschichte, an deren Anfang ein Gott steht, der als Akteur nur durch Boten und im Geist in der Erzählung zugegen ist und sich erst nach der Salbung Jesu durch den Geist auf einzigartige Weise bleibend im Sohn manifestiert, in dem er schon immer zugegen war.

## Bibliographie

- Blumenthal, Christian: Augustus' *Erlass* und Gottes Macht. Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukanischen Erzählung. In: NTS 57 (2011), 1–30.
- Ders.: Eine nicht mehr ganz vernachlässigte *Frage*: Wann wurde Maria schwanger? Beobachtungen zur Charakterisierung der lukanischen Marienfigur und zur zeitlichen Strukturierung der Erzählung in Lk 1–2. In: BZ 56 (2012), 39–64.
- Ders.: *Kontinuität* und Neuanfang bei Lukas. Göttliches Handeln an der Zeitenwende. In: NT 54 (2012), 236–257.
- Bovon, François: Das Evangelium nach *Lukas*. 4 Bde. (EKK 3). Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2012, 2008, 2001, 2009 (1989; 1996).
- Brown, Raymond E.: *The Birth of the Messiah*. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke. London 1978 (1977).
- Carlson, Stephen C.: The *Accommodations* of Joseph and Mary in Bethlehem. *Κατάλυμα* in Luke 2.7. In: NTS 56 (2010), 326–342.
- Clivaz, Claire: Beyond the *Category* of „Proto-Orthodox Christianity“. An Enquiry Into the Multivalence of Lk 1.35. In: Clivaz, Claire / Dettwiler, Andreas / Devillers, Luc / Norelli, Enrico (Hrsg.): *Infancy Gospels. Stories and Identities* (WUNT 281). Tübingen 2011, 161–186.
- Derrett, J. Duncan M.: *Oracles, Myth, and Luke's Nativity Story*. In: NT 54 (2012), 258–268.
- Eder, Jens: *Was sind Figuren?*. Paderborn 2008 (E-Book).
- Ders. / Jannidis, Fotis / Schneider, Ralf: *Characters in Fictional Worlds*. An Introduction. In: ders. / Jannidis, Fotis / Schneider, Ralf (Hrsg.): *Characters in Fictional Worlds. Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media* (Revisionen 3). Berlin 2010, 3–64.
- Eisen, Ute E. / von Möllendorff, Peter (Hrsg.): *Über die Grenze*. Metalepse in Text- und Bildmedien des Altertums (Narratologia 39). Berlin / Boston 2013.
- Fitzmyer, Joseph A.: *The Gospel According to Luke*. 2 Vol. (AncB 28). Garden City 1981–1985.
- García Serrano, Andrés: *The Presentation in the Temple*. The Narrative Function of Lk 2:22–39 in Luke-Acts. Rom 2012.
- Geffcken, Johannes: *Die Hirten auf dem Felde*. In: Hermes 49 (1914), 321–351.



- Genette, Gérard: Die *Erzählung* (UTB 8083). München <sup>2</sup>1998 (1994, 1972, 1983).
- Hölscher, Michael / Heil, Christoph: „Und auf Erden ist *Friede* bei den Menschen seiner Gnade“ (Lk 2,14). Die politische Pragmatik der Weihnachtsgeschichte des Lukas. In: Sohn-Kronthaler, Michaela / Zahner, Paul (Hrsg.): Pax et Bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog (ThkD 23). Innsbruck 2012, 143–153.
- Jannidis, Fotis: *Figur* und Person. Beitrag zu einer historischen Narratologie (Narratologia 3). Berlin 2004.
- Klein, Hans: Das *Lukasevangelium* (KEK 1/3). Göttingen 2006.
- Marguerat, Daniel: The *God* of the Book of Acts. In: Brooke, George J. / Kaestli, Jean-Daniel (Hrsg.): Narrativity in Biblical and Related Texts (BETHL 149). Leuven 2000, 159–181.
- Nassauer, Gudrun: *Gegenwart* des Abwesenden. Eidetische Christologie in Lk 1,39–45. In: ZNW 58 (2011), 69–87.
- Pervo, Richard I.: *Acts*. A Commentary, hrsg. v. Harold W. Attridge (Hermeneia). Minneapolis 2009.
- Rowe, C. Kavin: Early Narrative *Christology*. The Lord in the Gospel of Luke (BZNW 139). Berlin 2006.
- Schürmann, Heinz: Das *Lukasevangelium*. Sonderausgabe. 2 Bde. (HThK.NT 3). Freiburg/Br. 2000 (1984–1994).
- Schreiber, Stefan: *Gesalbter* und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105). Berlin 2000.
- Ders.: *Goldene Zeiten?* Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte. In: Reinmuth, Eckart (Hrsg.): Neues Testament und politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (Religionskulturen 9). Stuttgart 2011, 83–97.
- Ders.: *Weihnachtspolitik*. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82). Göttingen 2009.
- Rusam, Dietrich: Das Alte Testament bei *Lukas* (BZNW 112). Berlin 2003.
- Schmidt, Karl Matthias: *Abkehr* von der Rückkehr. Aufbau und Theologie der Apostelgeschichte im Kontext des lukanischen Diasporaverständnisses. In: NTS 53 (2007), 406–424.
- Ders.: Der weite Weg vom *Saulus* zum Paulus. Anmerkungen zur narrativen Funktion der ersten Missionsreise. In: RB 119 (2012), 77–109.
- Taschl-Erber, Andrea: Subversive *Erinnerung*. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2. In: Clivaz, Claire / Dettwiler, Andreas / Devillers, Luc / Norelli, Enrico (Hrsg.): Infancy Gospels. Stories and Identities (WUNT 281). Tübingen 2011, 231–256.
- Verheyden, Joseph: Creating *Difference* Through Parallelism. Luke’s Handling of the Traditions on John the Baptist and Jesus in the Infancy Narrative. In: Clivaz, Claire / Dettwiler, Andreas / Devillers, Luc / Norelli, Enrico (Hrsg.): Infancy Gospels. Stories and Identities (WUNT 281). Tübingen 2011, 137–160.
- Weissenrieder, Annette: *Images* of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts (WUNT II 164). Tübingen 2003.
- Wolter, Michael: Das *Lukasevangelium* (HNT 5). Tübingen 2008.
- Ders.: Die *Hirten* in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8–20). In: von Dobbeler, Axel / Erlemann, Kurt / Heiligenthal, Roman (Hrsg.): Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger). Tübingen / Basel 2000, 501–517.

Karl Matthias Schmidt

Ders.: Wann wurde *Maria* schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2). In: Hoppe Rudolf/Busse, Ulrich (Hrsg.): Von Jesus zum Christus. Christologische Studien (FS Paul Hoffmann) (BZNW 93). Berlin 1998, 405–422.

Dr. Karl Matthias Schmidt ist Professor für Bibelwissenschaft mit dem Schwerpunkt Neutestamentliche Exegese am Institut für Katholische Theologie der Justus-Liebig-Universität in Gießen. Aktuelle Forschungsthemen: Markusevangelium, Apostelgeschichte und Pseudepigraphie.